

Luca Vanzago  
(Università di Pavia)

## **METAMORFOSI. LA QUESTIONE DELL'ESPRESSIONE NELLA FILOSOFIA DI MERLEAU-PONTY**

### **1.**

Se si considera lo sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty non si può non restare colpiti dalla costanza con cui egli ha riflettuto sul problema dell'espressione. Alcune osservazioni si trovano già nella sua prima opera, la *Struttura del comportamento*, ma è nella *Fenomenologia della percezione* che Merleau-Ponty si concentra in modo ripetuto e approfondito su tale problematica. Tuttavia, lungi dall'essere soddisfatto delle soluzioni individuate nel suo *opus magnum*, il filosofo francese torna ripetutamente sull'argomento negli scritti e nelle lezioni del periodo successivo, e si può persino dire che il problema rimanga aperto fino alla fine, poiché nell'incompiuto scritto noto col titolo di *Il visibile e l'invisibile* la questione dell'espressione segna a un tempo il punto di svolta e di impasse del progetto ontologico lì delineato.

In questo saggio mi propongo di esaminare sinteticamente le tappe salienti di questo complesso tema, per farne emergere la pregnanza teoretica. Non è cioè per nulla casuale che Merleau-Ponty abbia dovuto confrontarsi costantemente con la questione, né che egli abbia in definitiva consegnato tale problematica ai suoi posteri, in quanto entro il contesto del tema 'espressione' si cela uno dei più duraturi problemi della filosofia, vale a dire il nesso tra realtà e verità. Non è dunque a qualche 'soluzione' più o meno ingenua che si può sperare di arrivare, nel riconsiderare a distanza di decenni, e con il dovuto distacco, l'opera del fenomenologo francese, quanto piuttosto si tratta di far emergere l'originalità con cui Merleau-Ponty ha cercato di pensare questo tradizionale e classico problema filosofico, ribaltando una intera tradizione di pensiero e con ciò anche dovendo poi affrontare nuove aporie e impreviste difficoltà.

In questo saggio intendo discutere le tesi sostenute da Merleau-Ponty nelle prime opere, e quindi essenzialmente nella *Fenomenologia della percezione*, per poi prendere in considerazione le riflessioni che egli ha svolto in contesti tra loro diversi come alcuni scritti pubblicati postumi e alcuni corsi di lezioni al Collège de France, anch'essi resisi disponibili al pubblico soltanto di recente, e infine tentare di chiarire il senso con cui l'intera questione viene riesaminata da Merleau-Ponty negli scritti e nelle note di lavoro stesi durante la redazione del libro che avrebbe dovuto segnare una svolta nel suo pensiero, o quanto meno portarla alla luce. Non si tratta di arrivare a conclusioni definitive ma di far emergere la complessità del problema senza semplificarlo.

## 2.

Le modalità di analisi, e le problematiche ad esse connesse, relativamente alla nozione di espressione nella prospettiva di Merleau-Ponty derivano dal suo modo di impostare la questione generale della soggettività e quindi della verità. Fin dalla sua prima opera, Merleau-Ponty intende assumere una prospettiva per cui il soggetto umano non si trova al di fuori del mondo in cui vive, in un atteggiamento di contemplazione disinteressata, ma è immerso in e circondato da una realtà da cui tuttavia in qualche modo emerge, ossia non ne è completamente sommerso. Non dunque coscienza disincarnata, ma neppure mero riflesso meccanico di un corpo fisiologico, il soggetto umano è innanzi tutto corpo, ma corpo che 'si' vive e con ciò esperisce il proprio mondo come a un tempo diverso da ma connesso a quel corpo peculiare che il soggetto per Merleau-Ponty non semplicemente ha, ma piuttosto 'è'.

Essere il proprio corpo tuttavia è insieme ciò che di più intimo e più costante, e perciò stesso di più estraneo e meno indagato, si possa dare. Il proprio corpo è perlopiù vissuto come uno strumento con cui fare cose, avere relazioni interumane, esistere. L'intimità col proprio corpo fa sì che esso, come Sartre dice in *L'essere e il nulla*, sia 'passato sotto silenzio', cioè venga costantemente e in linea di principio negletto. Ciò non accade tuttavia per qualche errore, ma proprio per il fatto che il soggetto umano può esistere il proprio corpo, in senso transitivo, soltanto disponendone, innanzi tutto e perlopiù, come di uno strumento. E proprio come uno strumento, il corpo 'si' manifesta, in modo peculiare, soltanto quando smette di 'funzionare' normalmente. Con una struttura argomentativa tipica dell'intera strategia filosofica impiegata nelle sue ope-

re, Merleau-Ponty mostra come il corpo si mostri – è importante sottolineare questa riflessività perché essa rappresenta il problema stesso dell'espressione – e possa essere quindi tematizzato propriamente dalla riflessione intellettuale, alla luce di quella vera e propria 'riduzione fenomenologica concreta' che è la patologia. Discutendo delle interpretazioni più corrette con cui comprendere turbe come l'afasia, Merleau-Ponty dice (Merleau-Ponty 1942, 75) ad esempio che nei casi in cui si manifestano, il soggetto perde la funzione che è stata di volta in volta chiamata 'atteggiamento categoriale' (Gelb e Goldstein), 'potere di espressione simbolica' (Head), 'funzione mediativa (*darstellende Funktion*)' (Voerkom).

Ad avviso di Merleau-Ponty, sulla scorta degli autori citati, il soggetto malato non ha perso delle capacità specifiche, eventualmente riconducibili a lesioni locali. Si tratta piuttosto della perdita di un modo di riferirsi al mondo, dunque di una funzione generale che viene perduta. La trasformazione patologica «si verifica nel senso di un comportamento meno differenziato, meno organizzato, più globale, più amorfo» che con una immagine derivante dalla psicologia della Gestalt Merleau-Ponty caratterizza anche in termini di «incapacità di distinguere nettamente un insieme percepito, concepito o attuato in quanto *figura*, su uno *sfondo* considerato indifferenziato» (*Ibidem*).

Ciò che in queste forme di patologia viene messo in luce, dunque, è il fatto che il soggetto umano, nella sua vita quotidiana, opera in modo simbolico, a qualunque livello si situi la prestazione simbolica in questione: è simbolica la percezione, è simbolica la concezione (il pensiero astratto), è simbolica l'attuazione (la prassi). Ma soltanto quando questa funzionalità simbolica generale viene meno, come nelle patologie, essa si manifesta in quanto tale. L'interpretazione che Merleau-Ponty offre della patologia non è dunque in termini di deficit, ma di perdita di una capacità differenziante e di ritorno a una forma di vita più 'generale' e anonima, in cui l'io stesso si indebolisce fino alla potenziale perdita definitiva.

Da questa analisi si evince perciò un primo elemento importante per comprendere la prospettiva adottata da Merleau-Ponty: l'espressione ha a che fare con la vita del corpo, nella misura in cui se il corpo vede compromesse le proprie capacità 'superiori' anche la propria capacità espressiva ne risulta compromessa. Occorre intendere bene il senso con cui Merleau-Ponty sostiene questa tesi, apparentemente tradizionale: il soggetto 'normale' non ese-

gue prestazioni che sarebbero vere in assoluto, quanto piuttosto riesce a operare differenziazioni sempre più fini ma perciò anche non mai definitive. La regressione è intesa come de-differenziazione, e quindi come perdita della capacità di istituire, e dunque non cogliere come già date, le differenze. In sostanza, l'espressione si attua grazie al corpo, e non rappresenta una capacità di 'rappresentare' eventi o stati di cose in sé, quanto piuttosto di produrne una maggiore o minore articolazione. È il corpo a 'esprimersi', e nell'esprimersi il corpo esiste, cioè attua se stesso vivendo. L'espressione, o meglio la capacità di espressione, l'espressività come anche si potrebbe dire, non è una prestazione del corpo, un attributo di una sostanza, ma costituisce molto più radicalmente il modo con cui il soggetto 'è'. Proprio per questo è plausibile che nella perdita delle capacità più complesse di espressione il corpo non smetta di relazionarsi al mondo, ma le proprie possibilità si impoveriscano e il livello di esistenza che il soggetto può condurre divenga più immediato, meno 'virtuale', meno segnato dal senso del possibile e più rinchiuso in ciò che accade 'qui e ora'. Si tratta di una regressione a livelli di comportamento inferiori, non impermeabili al virtuale (già l'animale ne è in qualche misura segnato), ma meno 'aperti' al possibile.

Queste analisi vengono riprese e ampiamente sviluppate in *Fenomenologia della percezione*. In questa opera Merleau-Ponty fronteggia in particolare il problema che lo continuerà a preoccupare anche in seguito, ossia come comprendere il nesso tra vita corporea e linguaggio. Proprio la problematica dell'espressione ne è lo snodo cruciale. Se infatti la capacità espressiva è propria non di una mente disincarnata o di una coscienza trascendentale, ma di una vita vissuta materialmente, sorretta da strati vitali pre-umani, addirittura per certi aspetti pre-animali (tema che torna e viene amplificato in seguito), che differenza viene introdotta dall'accesso – proprio fondamentalmente soltanto degli esseri umani – al linguaggio come capacità simbolica astratta? Come pensare il linguaggio?

La soluzione di Merleau-Ponty consiste nel ribadire e sviluppare la prospettiva delineata in *Struttura del comportamento* in termini di disequilibri dialettici che introducono differenze senza produrre rotture e d'altra parte evitando il continuismo degli approcci positivistici ed empiristici. Così come già a livello della percezione bisogna introdurre degli aspetti di soglia, di faglia e di feed-back, per cui percepire non significa operare sempre nello stes-

so modo, ma strutturare in maniera di volta in volta contingente rispetto sia al tipo di procedura che di prestazione (la grande metafora della figura-su-sfondo viene generalizzata da Merleau-Ponty per poter trattare le famiglie di strutture come simili ma non identiche), così anche per ciò che riguarda il passaggio e la transizione dall'esperire pre-linguistico del soggetto corporeo a quello linguistico del *cogito*, secondo Merleau-Ponty è possibile descrivere tale trasformazione in termini di dislivello e differenza nella generale continuità del vivere incarnato.

In questo senso il linguaggio è esso stesso segnato dalla corporeità, anche se si tratta di un corpo più sottile. Il linguaggio non differisce però dalle altre forme corporee di espressività, ma per sua natura tende al contempo a nascondere la propria incorporazione e a produrre un effetto di trasparenza che è impossibile a livello corporeo. Di qui derivano le grandi narrazioni filosofiche dell'anima, della coscienza, della soggettività trascendentale, tutte essenzialmente pensate in termini di opposizione rispetto al corpo, di purezza (del pensiero) rispetto alla opacità della materia. Per Merleau-Ponty al contrario anche il pensiero ha la sua opacità e la sua latenza, proprio in quanto non può non accadere linguisticamente, il che per lui significa comunque sempre incarnandosi. Ma lungi dall'essere un ostacolo, l'incarnazione linguistica è la condizione di possibilità del pensiero, come l'aria della colomba kantiana senza di cui essa non solo non potrebbe volare meglio, ma al contrario cesserebbe di poter volare.

L'argomentazione di Merleau-Ponty parte dalla posizione della necessità di considerare ciò che egli chiama *cogito*, volendo sintetizzare con questa espressione la posizione tenuta dall'intellettualismo da Cartesio a Husserl passando per Kant, in termini di situatezza. In questa rivendicazione giocano un ruolo essenziale non soltanto, come è ovvio, lo Heidegger di *Essere e tempo*, ma anche Scheler, Jaspers e Sartre. Il tutto riletto attraverso la lente della percezione nel senso di Merleau-Ponty, ossia il commercio tra corporeità e mondo come fatto fondamentale, a partire da cui sia la soggettività (corporea) che l'oggettività (non solo cosale) vanno intese. In altre parole, la percezione è il *vinculum*, il *tertium quid* che in effetti è il *prius*, che unisce soggetto e oggetto, o meglio che fa sì che il soggetto sia già sempre 'al' mondo, come Merleau-Ponty rilegge l'ontologia del *Dasein*.

Questo *cogito* in situazione

non definisce l'esistenza del soggetto per il pensiero che questi ha di esistere, non tramuta la certezza del mondo in certezza del pensiero del mondo e infine non sostituisce al mondo stesso il significato mondo. Esso riconosce invece il mio pensiero stesso come un fatto inalienabile ed elimina ogni sorta di idealismo scoprendomi come 'essere al mondo' (Merleau-Ponty 1945, 22).

Se il soggetto corporeo pensa, dunque, si tratta a un tempo di saper cogliere la scaturigine di questa possibilità entro la più generale incarnazione della soggettività, e di non farne però la prerogativa essenziale a scapito delle altre. Per questo l'analisi di *Fenomenologia della percezione*, prima di giungere alla trattazione della ragione, affronta a lungo le modalità con cui la soggettività corporea esiste (dove in questo verbo risuona il senso heideggeriano dell'*ek-sistenza*, cioè della trascendenza come verità dell'intenzionalità), e in particolare discute della spazialità e della sessualità come modi fondamentali dell'incarnazione. Su questi tratti Merleau-Ponty tornerà a meditare a lungo nei suoi corsi, semmai radicalizzandoli. Una sezione di *Fenomenologia della percezione* merita in questo contesto una discussione approfondita: il sesto capitolo della prima parte, intitolato proprio «Il corpo come espressione e la parola».

### 3.

Si può innanzi tutto notare come Merleau-Ponty esordisca in questo capitolo con una affermazione perentoria e impegnativa: «Cercando di descrivere il fenomeno della parola e l'atto espresso di significazione, avremo modo di superare definitivamente la dicotomia classica del soggetto e dell'oggetto» (*Ibidem*, 244). L'espressione cioè deve servire a portare a compimento il lavoro della percezione, ossia in definitiva consentire di superare la scissione ontologica tra soggetto e oggetto che ha dato vita a quella frattura nei due fronti opposti del realismo e dell'empirismo da una parte e dell'idealismo e dell'intellettualismo dall'altra, che poi tanti pensatori (Hegel e Heidegger su tutti) si sono affannati a tentare di colmare.

Questo superamento può essere attuato a partire dalla presa di coscienza della natura della «parola come regione originale» (*Ibidem*), avvenuta tardivamente ma ormai saldamente acquisita, almeno per Merleau-Ponty. La mancanza di consapevolezza della specificità della parola (*parole*) ha a lungo afflitto la filosofia del linguaggio di entrambi i fronti. Di nuovo è grazie allo studio delle

patologie, come l'afasia, che si è potuto procedere a un superamento dell'aporia (*Ibidem*, 245-247). E tale superamento è operabile solo quando si sia compresa la capacità della parola di essere portatrice in proprio di un senso e non mera attuazione estrinseca di una capacità di significazione autonoma e sovrana. La contingenza e la situatezza del *cogito* emergono dunque proprio a partire dall'analisi del potere significante della parola. Il *cogito* pensa a partire dal linguaggio, che gli detta le sue proprie possibilità e con ciò lo toglie da una condizione di astratta atemporalità per gettarlo nella storia delle trasformazioni espressive.

Il linguaggio, o meglio la parola (distinzione per nulla irrilevante su cui si deve tornare), dunque, pensa. Così come il corpo è un soggetto anonimo situato 'al di sotto' (serve una notevole cautela nell'uso di queste metafore geologiche) del soggetto cosciente, così il linguaggio pensa e il soggetto è parlato molto più che parlante. Merleau-Ponty precorre analisi molto note ma usualmente attribuite ad altri. Il problema è comprendere come si sia ingenerato l'equivoco di un pensiero sradicato dalla propria materialità linguistica e sovrano rispetto alle forme variabili in cui si è di volta in volta manifestato. Qui la peculiarità dell'approccio di Merleau-Ponty si mostra appieno. Se infatti la sua tesi serve a contrastare l'idealismo imperante ai suoi tempi, d'altra parte nulla concede agli empirismi vecchi e risorgenti oggi, che prediligono la spiegazione causale del linguaggio riducendolo a fenomeno biologico. Si tratta invece di preservare la possibilità che il linguaggio sia autonomamente espressivo senza con ciò ricondurlo a involucro di un pensiero smaterializzato.

La parola non traduce un pensiero già fatto, ma lo compie, perché essa non opera al modo della soluzione di problemi matematici, supposti già risolti idealmente altrove, ma ha a che fare con l'indeterminazione costitutiva del senso (linguistico tanto quanto percettivo), che non 'è' già da sempre, ma 'si fa' attuandosi (*Ibidem*, 249). La contingenza di cui si è parlato si mostra qui nel modo più chiaro, in quanto convoca la temporalità radicalmente segnata dalla finitudine che è propria dell'esistenza umana (che in seguito sarà estesa alla natura come tale). Ma come si passa, nondimeno, dalla contingenza temporale del senso linguistico alla quanto meno apparente eternità del significato concettuale? La tesi che Merleau-Ponty sostiene in *Fenomenologia della percezione* consiste nel parlare di un 'prelevamento' del significato concettuale dal significato 'gestuale' immanente alla parola (*Ibidem*, 250).

La parola è dunque un gesto, sebbene di tipo particolare. Del gesto corporeo condivide la possibilità di tendere al, o per meglio dire di attuare il, virtuale nell'attuale. Già il gesto corporeo evoca uno spazio di possibilità che poi la parola estende e articola. In questo senso però la parola non possiede alcuna specificità e ancor meno alcun primato. Se il corpo non fosse in grado di essere significante, non potrebbe parlare. La capacità di istituire il virtuale non deriva dall'acquisizione del linguaggio, ma al contrario la precede e la consente. Il corpo (umano, ma non soltanto) è già situato in uno spazio di possibilità e di contingenza, di indeterminazione e di co-determinazione, prima di accedere al linguaggio. Non attende di essere contaminato o elevato (a seconda della prospettiva che si voglia adottare) dalla semanticità dei segni per poter articolare la propria esistenza in modo per essenza diverso da un automa. Semmai è la parola (non dunque il linguaggio astratto, né come somma di segni arbitrari né come potenza generale di uno Spirito) a rappresentare la prosecuzione della gestualità corporea con altri mezzi. Di qui deriva allora la comprensione del gesto linguistico come gestualità sui generis ma non diversa per natura, e di qui deriva la plausibilità di considerare la parola come incorporata. Il senso si manifesta non già nonostante il suo entrare in un (ogni volta particolare) sistema segnico, ma al contrario proprio grazie a esso. Questo significa poi anche che non tutto può essere detto nello stesso modo con qualsiasi lingua (e in qualsiasi momento della storia).

La peculiarità della incorporazione del senso attraverso il gesto linguistico sta però altrove. Sta precisamente nel fatto che l'espressione linguistica si cancella per dare l'illusione di essere mero veicolo di una concettualità trasparente. In altri termini, è la peculiarità del gesto linguistico a originare l'equivoco di uno 'spirito' disincarnato che invece non sussiste senza il linguaggio. Non è lo Spirito a tradurre in parole i propri pensieri disincarnati, ma è semmai il linguaggio a 'secernere' una spiritualità apparente attraverso la propria auto-cancellazione. Il gesto linguistico dunque è abitato o attraversato da una tendenza alla propria auto-rimozione che lo differenzia dagli altri tipi di gestualità.

Il soggetto usualmente non sa tutto questo perché abita il proprio linguaggio e si muove in esso così come si muove col proprio corpo (*Ibidem*, 251). Per parlare non attende di rappresentarsi ciò che deve poi dire, ma si situa nelle parole che usa e in quelle che mancano, e le lacune del linguaggio sono altrettanto importan-



ti dei suoi pieni, proprio perché l'espressione non è esecuzione di un compito, ma attuazione di una virtualità che non le pre-esiste. Vi è una precessione temporale che non è esclusiva della parola, in quanto si trova già nella percezione, ma che nella parola si manifesta in modo evidente. Il soggetto non è il proprietario dei propri pensieri, ma se ne appropria e li 'interiorizza' nel mostrarli, a sé come agli altri, grazie alla parola. Per questo Merleau-Ponty può paragonare la relazione che il soggetto parlante ha col suo parlare a ciò che Freud chiama *imago*: «la quale è molto meno la rappresentazione di una percezione trascorsa che una essenza emozionale molto precisa e generale staccata dalle sue origini empiriche. Della parola appresa mi resta il suo stile articolare e sonoro» (*Ibidem*). La parola qui viene comparata a un luogo: ci si muove in essa così come ci si muove nello spazio fisico: in entrambi i casi in realtà non si tratta di 'posti' collocati in uno spazio isotropo di tipo geometrico, ma di situazioni in cui ci si trova sempre più vicini o più lontani, il corpo essendo comunque il 'punto zero' sia del movimento che della presa di parola.

Queste analisi conducono Merleau-Ponty a introdurre le considerazioni, cruciali, relative al rapporto tra *Ego* e *Alter*. È nel parlare, infatti, che l'altro cessa di essere un enigma per divenire un mio simile. Se già il gesto può avvicinare i soggetti, poiché ci si intende a gesti, come si suol dire, è con il parlare che, propriamente, l'interiorità altrui si esteriorizza e si 'esprime'. Anche in questo caso, peraltro, per Merleau-Ponty non si tratta mai di pensare la relazione tra pensiero e parola in termini di estrinsecazione di una intrinsecità in questo caso inattuabile. La soggettività altrui vive nel suo esprimersi, e così come io non ho il primato sui miei pensieri, perché essi mi si danno solo grazie al mio mostrarli a me con la parola (poco importa se pensata soltanto o anche pronunciata ad alta voce), così l'altro non è inattuabile nella sua separazione perché per lui vale, a rovescio, la mia stessa situazione, col che viene la soggettività 'altra' così liberata dal mito dell'interiorità.

Si delinea così, almeno implicitamente, una relazione a doppia mandata incrociata, ossia propriamente un chiasma, vale a dire la figura retorica poi ampiamente sfruttata da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*. Se è vero che la parola non è per me mero strumento ma mezzo per appropriarmi di me stesso, e se inoltre io parlo sempre 'a qualcuno', fossi anche io stesso quel qualcuno, allora l'altro mi appare come è veramente e non come viene rappresentato dalle filosofie dell'alterità assoluta così come, in disorde

concordia, da quelle dell'identità assoluta. Ma io non posso essere l'altro precisamente perché esso è un me rovesciato. Nel darsi così, tuttavia, esso mi consegna alla mia propria verità. Mi mostra che anche io sono un altro: l'altro degli altri. Sicché io sono 'mostro incomparabile' (espressione di Malraux sempre usata da Merleau-Ponty in termini ironici) solo se permango in una malintesa posizione di analisi in prima persona; malintesa proprio perché è la stessa adozione di tale prospettiva a permettere e in effetti a richiedere che – a partire dall'io e non da una posizione da nessun luogo – l'altro sia incontrato come il proprio stesso rovescio e quindi a produrre il rovesciamento dell'io nell'altro dell'altro.

La spiegazione del motivo per cui il linguaggio tende a celare se stesso e così a generare l'illusione di un pensiero autonomo e anteriore alla sua espressione viene fornita da Merleau-Ponty grazie all'introduzione della distinzione tra parola parlata e parola parlante (Merleau-Ponty 1945, 255). È solo la parola parlata a poter effettivamente consentire di considerare l'espressione come già compiuta, e a giovarsene. Il che è plausibile se si pensa che generalmente 'si' parla ma non si opera sul parlare stesso per trasformarlo. Così, propriamente, la parola parlata 'parla', ma parla al modo dell'algoritmo che mette insieme sequenze preordinate. E tuttavia per Merleau-Ponty è necessario scavare al di sotto di tale «brusio», per ritrovare «il silenzio primordiale» e descrivere «il gesto che rompe questo silenzio» (*Ibidem*).

Per capire adeguatamente che cosa intenda Merleau-Ponty con questa dichiarazione, bisogna sempre fare attenzione a cogliere la strategia peculiare con cui egli argomenta le proprie posizioni. Solo se non gli si fa torto diventa poi possibile discuterlo criticamente in maniera seria. Ciò che qui Merleau-Ponty *non* sta dicendo è di cercare un qualche mitologico senso non linguistico che poi la parola distorcerebbe. Egli dice invece chiaramente che il senso delle parole è dato come un gesto, ma questo non significa che possa essere paragonato al modo con cui è data una cosa. Se lo fosse, non si spiegherebbero gli errori, il relativismo culturale per cui già ambienti diversi dal mio, e a maggior ragione culture esotiche, utilizzano gesti differenti. A maggior ragione è quasi impossibile comprendere effettivamente il senso di gesti che non siano umani (*Ibidem*, 256). Il silenzio primordiale di cui Merleau-Ponty è in cerca non può dunque essere inteso in termini di qualcosa di autonomo e invariabile. Dovrà semmai piuttosto essere cercato nella variazione stessa, ossia nella possibilità che si diano appunto

diversità al limite della incommensurabilità, ma entro una generale potenza gestuale ed espressiva che raggruppa uomini di culture, società e epoche molto diverse, che inoltre (come egli argomenta soprattutto nei corsi sulla natura) ha radici preumane. Di nuovo, si tratta di capire che il gesto (in questo caso linguistico) delinea il suo senso non *nonostante* ma proprio *grazie a* ciò di cui manca (*Ibidem*, 257).

Dunque la tesi fondamentale di Merleau-Ponty consiste nel reperire un concetto del significato (linguistico o corporeo) in cui presenza e assenza non siano opposti ma coimplicati. Proprio del senso infatti è il suo non essere mai solo attuale, e perciò attuato in qualche modo (magari nella mente di Dio, o nella soggettività trascendentale), ma anche e soprattutto virtuale. La virtualità però è tale solo se non viene pensata come una seconda attualità, nascosta da qualche parte. La virtualità viene rispettata soltanto se non è compresa come una diversa ma speculare forma di positività. È alla luce di queste considerazioni, tra l'altro, che Merleau-Ponty potrà criticare il dualismo di Sartre.

Come intendere però più precisamente tale concetto del virtuale? Come comprendere inoltre che tale senso si dà a un tempo come matrice delle variazioni, e però non come arbitrario? Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione* avanza l'ipotesi che il senso «gestuale», da intendersi ora alla luce di tutte le considerazioni fin qui svolte, sia comprensibile soltanto se si fa entrare in gioco il senso «emozionale» della parola, ossia «ciò che prima abbiamo chiamato il suo senso gestuale» (*Ibidem*, 258-259). In questa chiave è possibile intendere la sintassi e la morfologia in termini di un «cantare il mondo» (*Ibidem*, 259), che però non da intendersi come mimesi o onomatopea, tesi che si basa su di una teoria ingenuamente imitativa tra suoni e oggetti, ma in quanto le parole «estraggono e, nel senso proprio del termine, esprimono l'essenza emozionale» degli oggetti (*Ibidem*). Ciò che dunque può apparire come convenzionale in realtà risponde all'esigenza di esprimere non già cose oggettive ma emozioni rispetto a esse (così come in generale rispetto a ciò che si dà nel mondo, nonché al suo stesso darsi). È questa esigenza, intrinsecamente corporea, a portare a intendere nel parlare un modo del corpo al pari di altri. Fondamentale però è comprendere che qui Merleau-Ponty non sta dicendo che l'espressione delle emozioni è più originario, e perciò 'naturale', rispetto al linguaggio concettuale, inevitabilmente arbi-

trario. Qui Merleau-Ponty è chiarissimo, e ciò che egli afferma può essere convenientemente riportato per esteso:

Non vi è qui nulla di simile alle celebri concezioni naturalistiche che riconducono il segno artificiale al segno naturale e tentano di ridurre il linguaggio all'espressione delle emozioni. Il segno artificiale non è riconducibile al segno naturale perché nell'uomo non ci sono segni naturali, e, accostando il linguaggio alle espressioni emozionali, non si compromette ciò che esso ha di specifico, se è vero che già l'emozione, in quanto variazione del nostro essere al mondo, è contingente rispetto ai dispositivi meccanici contenuti nel nostro corpo, e manifesta quello stesso potere di strutturazione degli stimoli e delle situazioni che raggiunge il suo apice al livello del linguaggio. Si potrebbe parlare di «segni naturali» se, a dati «stati di coscienza», l'organizzazione anatomica del nostro corpo facesse corrispondere gesti definiti. Orbene, di fatto la mimica della collera o quella dell'amore non è la medesima in un giapponese e in un occidentale. Per essere più precisi, la differenza delle mimiche nasconde una differenza delle emozioni stesse. Non solo il gesto è contingente rispetto all'organizzazione corporea, ma lo è pure il modo stesso di accogliere la situazione e di viverla. Il giapponese in collera sorride, l'occidentale arrossisce e batte il piede, oppure impallidisce e parla con voce stridente. Non è sufficiente che due soggetti coscienti abbiano gli stessi organi e lo stesso sistema nervoso perché le medesime emozioni si diano in entrambi i medesimi segni. Ciò che importa è il modo in cui essi fanno uso del loro corpo, è la strutturazione simultanea del loro corpo e del loro mondo nell'emozione (*Ibidem*, 260).

La parola così intesa è la parola 'parlante' nel senso con cui Merleau-Ponty intende questo participio. Essa ha il potere particolare di produrre delle «sedimentazioni» (*Ibidem*, 261), ossia dei significati più o meno stabili che poi possono diventare acquisti durevoli di una comunità intersoggettiva. Merleau-Ponty non lo dice qui, ma si può anche notare in questo contesto che la parola scritta sviluppa ulteriormente tale possibilità, rendendo ancora più durevole e 'oggettivato' un senso, senza con ciò toglierlo alla sua origine vivente. Considerazioni di questo genere vengono però svolte da Merleau-Ponty più avanti, in uno dei suoi ultimi corsi, significativamente dedicato alla appendice terza della Crisi delle scienze europee in cui Husserl parla dell'origine della geometria (tematica che come è noto sarà poi e autonomamente sviluppata anche da Derrida). Tutta la problematica della sedimentazione e della riattivazione viene approfondita comunque da Merleau-Ponty in un altro corso, precedente quello dedicato all'Origine della geometria,

in quanto tenuto nell'anno 1954-55, e impostato sull'analisi di due nozioni fondamentali: istituzione e passività. Già però in *Fenomenologia della percezione* è delineata la logica peculiare della sedimentazione:

la parola installa in noi l'idea di verità come limite presuntivo del suo sforzo. Essa dimentica se stessa come fatto contingente, riposa su se stessa, e, come abbiamo visto, è ciò a darci l'ideale di un pensiero senza parola, mentre l'idea di una musica senza suoni è assurda. Anche se questa è un'idea-limite e un controsenso, anche se il senso di una parola non può mai essere liberato dalla sua inerenza a qualche parola, rimane il fatto che, nel caso della parola, l'operazione espressiva può essere reiterata indefinitamente, che si può parlare sulla parola, mentre non si può dipingere sulla pittura, e che infine ogni filosofo ha pensato a una parola che le terminasse tutte, mentre il pittore o il musicista non spera di dar fondo a ogni pittura o ogni musica possibile. C'è quindi un privilegio della Ragione. Ma appunto per comprenderlo bene, è necessario cominciare con il ricollocare il pensiero fra i fenomeni d'espressione (*Ibidem*, 262).

Il pensiero dunque è un caso particolare di espressione, di cui un altro esempio fondamentale è la percezione stessa. Il linguaggio, pertanto, per Merleau-Ponty

ha sì un'interiorità, ma questa interiorità non è un pensiero chiuso in sé e autocosciente. Se non esprime dei pensieri, che cosa esprime quindi il linguaggio? Esso presenta o piuttosto è la presa di posizione del soggetto nel mondo dei suoi significati. Il termine 'mondo' non è qui un modo di dire, ma significa che la vita 'mentale' o culturale deriva dalla vita naturale le proprie strutture e che il soggetto pensante deve essere fondato sul soggetto incarnato. Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano (*Ibidem*, 265).

La tesi fondamentale di Merleau-Ponty, qui come altrove, consiste nel sostenere che il soggetto (corporeo, gestuale, parlante) si muove entro un campo che si modifica insieme a lui (e naturalmente anche in relazione agli altri soggetti). Parlare in questo senso significa entrare in una situazione linguistica così come muoversi vuol dire agire entro una situazione spaziale, in cui le interazioni sono fondamentali e originarie e semmai sono i poli delle interazioni (soggetto e mondo) a 'emergere' da esse. L'analisi della paro-

la e dell'espressione mostra «ancora meglio delle osservazioni sulla spazialità e sull'unità corporea» (*Ibidem*, 269) la natura enigmatica del corpo proprio, che non è pensabile in termini di aggregazione di particelle autonomamente esistenti, o di processi definiti una volta per tutte, e d'altro canto non è lo strumento di uno spirito disincarnato caduto in esso. Il senso è «immanente o nascente» nel corpo vivente, e ritrova questo «miracolo» dell'espressione in tutti gli altri «oggetti» (*Ibidem*, 270). Ciò che qui Merleau-Ponty dice soltanto di passaggio verrà però sviluppato nelle ricerche successive. L'espressione viene così progressivamente generalizzata diventando la cifra forse più peculiare della sua ontologia, in cui sono le cose a 'mostrarsi' (il che è sostanzialmente sinonimo di esprimersi) e il soggetto corporeo è circondato e investito da questa manifestatività generalizzata che ne *Il visibile e l'invisibile* verrà chiamata 'carne'.

#### 4.

Gli sviluppi successivi della teoria dell'espressione di Merleau-Ponty vedono un costante approfondimento di questa problematica che però si arricchisce anche progressivamente di nuove valenze. Nel libro lasciato incompiuto e pubblicato postumo da C. Lefort col titolo *La prosa del mondo*, Merleau-Ponty tenta una prima generalizzazione in cui però la prospettiva della *Fenomenologia della percezione* viene fondamentalmente ribadita: il fenomeno generale dell'espressione è più ampio di quello linguistico, e ne sono prova tangibile le 'voci del silenzio' che parlano a modo loro, come la musica e la pittura. Il curatore del libro, riassumendo la prospettiva generale dell'opera, sostiene che in questo lavoro Merleau-Ponty voleva tentare un'analisi della mente basata sulla concezione del corpo delineata in *Fenomenologia della percezione*: dunque una prospettiva fondata sulla corporeità fungente e vivente di cui abbiamo dato alcune indicazioni per ciò che concerne l'espressione. Questa teoria 'concreta' della mente avrebbe dovuto «ordinarsi intorno a un'idea nuova dell'espressione che vi si dovrebbe elaborare (*délivrer*), e all'analisi dei gesti o dell'uso mimico del corpo e di quello di tutte le forme di linguaggio, fino alle forme più sublimi del linguaggio matematico» (Merleau-Ponty 1969, 20, traduzione modificata). Merleau-Ponty si proponeva di elaborare una teoria complessiva della verità, di cui i due lavori concepiti parallelamente, ossia ciò che poi sono diventati *La prosa del mondo* e *Il visibile e l'invisibile*, erano stati inizialmente pensati insieme entro

il programma di ricerca sulla 'origine della verità' <sup>7</sup> come risulta dalla lettera inviata da Merleau-Ponty a Gueroult per la sua candidatura al Collège de France (Merleau-Ponty 2000, 36-48).

Le idee elaborate in questo periodo da Merleau-Ponty sull'espressione dunque girano attorno al problema di come rendere conto a un tempo del fatto che il linguaggio sembra l'espressione neutra di un pensiero autonomo, cosa che ha potuto generare l'idea di verità come raffigurazione di enti ideali, e al contempo va compreso nella sua espressività, ossia nella sua capacità poietica operante di porre in essere le idee invece di raffigurarle. Quando si parla filosoficamente di linguaggio in effetti ci si riferisce generalmente al linguaggio delle scienze e della matematica, che sono forme simboliche particolari finalizzate alla configurazione quanto più esatta possibile di concetti astratti. Ma il linguaggio non inizia da questo livello, che al contrario rappresenta una conquista tardiva di cui dar conto geneticamente. Ancora una volta – e il riferimento implicito è alle prospettive filosofiche che oggi si chiamerebbero 'analitiche' di cui Merleau-Ponty conosceva sia le origini nei lavori del Circolo di Vienna sia gli sviluppi, come è attestato da un incontro tenutosi a Royaumont nel 1960 di cui si ha la trascrizione del dibattito tra Merleau-Ponty e Ryle (Merleau-Ponty 1992, 59-72) –, Merleau-Ponty cerca di mostrare come le dottrine più diffuse sulla verità come struttura ideale non facciano i conti con la genesi corporea delle idee, e quando tentano di farlo scadono nell'empirismo. Come egli scrive nel sommario del corso tenuto nel 1952-'53 al Collège de France, dunque nel primo anno di insegnamento presso la prestigiosa istituzione parigina:

la teoria del linguaggio si fonda il più delle volte sulle sue forme dette esatte, cioè su enunciati che si riferiscono a pensieri già maturi in chi parla, almeno imminenti in chi ascolta, e da ciò risulta che essa perde di vista il valore euristico del linguaggio, la sua funzione conquistatrice, che invece è manifesta nello scrittore al lavoro. Forse si dovrebbe considerare il linguaggio costituito come una forma secondaria, derivata dall'operazione iniziale che installa una significazione nuova in una macchina di linguaggio costruita con segni vecchi, e quindi non può che indicarla, portare verso di essa il lettore e l'autore stesso (Merleau-Ponty 1968, 31).

Ciò che emerge da queste indagini, non inaspettatamente, è la condizione ambigua del linguaggio operante, che scambia e mischia i posti dell'autore e del lettore, del parlante e dell'ascoltatore, facendo del parlante un ascoltatore di se stesso e dell'ascoltatore un

soggetto da cui le parole del parlante in qualche modo derivano, nella misura in cui ne sono richieste e in certo qual modo originate. Si parla sempre a qualcuno, come per rispondere a un appello che viene dall'altro, molto prima di tenere un discorso autonomo e sovrano di cui si sarebbe il proprietario esclusivo. Si delinea così anche a questo livello una struttura di embricazione reciproca che poi viene chiamata chiasma ne *Il visibile e l'invisibile*. Nel celebre saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, che costituiva originariamente un capitolo della *Prosa del mondo* e che poi venne pubblicato da Merleau-Ponty come saggio in due numeri di *Les temps modernes*, sviluppa una complessa strategia argomentativa volta a comparare le strutture della percezione e dell'espressione linguistica a partire da quello che può essere considerato il terzo termine, cioè i 'linguaggi del silenzio' propri delle arti come la pittura (Merleau-Ponty 1960, 63-116). La tesi fondamentale consiste nel proporre una concezione del senso (corporeo, linguistico, espressivo) in termini di indeterminazione positiva. A partire dalle analisi di De Saussure, reinterpretate in questa ottica, Merleau-Ponty avanza l'ipotesi che si possa comprendere il senso come qualcosa di mai compiuto ma sempre di nuovo emergente, dunque strutturalmente evenemenziale e processuale. In questo modo l'opacità dell'espressione, il suo non essere in linea di principio mai definitivamente compiuta, non è un ostacolo ma semmai una virtù, proprio in quanto il suo compimento non condurrebbe alla verità definitiva ma alla morte del senso (*Ibidem*, 67 e 68).

Il linguaggio è qui inteso come un 'essere' più che come uno strumento: esso non sussiste ma si fa, cioè produce se stesso attraverso la presa di parola che esso stesso consente ai parlanti. L'espressione è in questa ottica l'attuazione di una significazione sempre nuova e insieme sempre condizionata dalla stratificazione del significato reso disponibile dalla storia della lingua. Ci si esprime non visualizzando parole e frasi già compiute, ma portando ad attuazione un senso imminente e latente che non è già dato ma che appare tale a cose fatte, quando l'espressione si muta in espresso, l'attuazione in attuato, in sostanza quando l'*energeia* viene compiuta in un *ergon*. A differenza che in Aristotele, tuttavia, qui se si deve parlare di teleologia del senso lo si può fare solo ponendo la radicale contingenza del senso, che non mira a un *telos* immanente ma si produce nella propria processualità. Il linguaggio 'parla' e con ciò mostra una interiorità che tuttavia è quella della struttura e non quella dell'anima. Grazie all'equiparazione



tra questa imminenza del senso linguistico con quella del senso corporeo, percettivo e gestuale, pur nell'accettazione delle differenze, Merleau-Ponty può così evitare di contrapporre percetto e concetto, vita e forma, o anche senso e significato; al contrario può comprenderli come modi diversi ma analoghi di strutturazione di una indeterminazione processuale strutturale che è già all'opera nella natura stessa, come si può evincere dalle ricerche che egli conduce per i corsi dedicati al tema della natura al Collège de France.

In definitiva, l'ultima, sebbene provvisoria, parola di Merleau-Ponty, che in questo saggio viene già delineata anche se non in modo sistematico, e poi sviluppata nei lavori successivi purtroppo rimasti incompiuti, consiste nel comprendere l'espressione come evenemenzialità e quindi come contingenza temporale e indeterminazione positiva. Ciò non significa, è bene sottolinearlo, avere un'idea 'ottimistica' della contingenza, da contrapporre magari poi ad altre prospettive più 'pessimistiche' ed esistenzialistiche: anche per Merleau-Ponty la contingenza è fonte di arresto e decadenza almeno tanto quanto di avanzamento. Si tratta piuttosto di una concezione propriamente fenomenologica dell'espressività, cioè di una descrizione che non prescrive valori. Il mutamento diventa in quest'ottica, così come in generale nella filosofia più tarda del pensatore francese, la cifra strutturale dell'essere, sicché anche per la nozione di espressione si può dire che il termine che esprime forse meglio la posizione di Merleau-Ponty sia quello di *metamorfosi*, parola che compare già in questo saggio (*Ibidem*, 74) e che può valere come metafora emblematica del percorso filosofico di Merleau-Ponty. L'essere è metamorfico, sia che lo si consideri nelle sue strutture naturali, sia in quelle culturali. Ma si tratta di una concezione peculiare di metamorfosi, perché per Merleau-Ponty le trasformazioni e i processi non sono mai guidati da leggi definitive ma producono semmai mutamenti di queste stesse leggi, delineando così una sorta di evenemenzialità trascendentale. E soprattutto, va detto per concludere che tale evenemenzialità è segnata da conflitti e dissonanze, cioè quanto Merleau-Ponty esprime con la particolare espressione di compostibilità degli impossibili: compresenza di mondi tra loro incomparabili, la cui comparabilità non risiede in una misura comune, ma in un pensiero dell'essere come matrice polimorfica, ossia quell'ontologia della carne che Merleau-Ponty stava delineando prima che la morte improvvisa ne interrompesse per sempre la ricerca.